

首页 → 专题频道 → 神话研究 → 神话学相关

应该怎样研究上古的神话与历史

——评《诸神的起源》

发布日期：2006-10-07 作者：王震中(中国社科院历史所)

【打印文章】

将上古神话视为一个解释系统、礼仪系统和操作系统，运用文化学和文化人类学的一些概念及方法从事研究，在国际学术界早已成为一种显学；在我国，近年来也有人在进行尝试。何新同志的《诸神的起源》[1]（简称《诸神》）便是一例典型。该书因有上述某些特点而赢得一些读者、特别是青年读者的推崇，是可以理解的。然而，笔者认为，科学地推进这一课题的研究，必须本着实事求是的态度，必须符合中国上古历史的实际，必须遵循科学的论证方法。细读《诸神》，可以发现：第一，书中所拟构的宗教神话学体系——华夏民族的远古诸神“起源于崇拜太阳的原始一神教”，与中国新石器时代至汉代的历史实际不符，有主观臆造之嫌；第二，书中所勾画的古华夏民族的组成与分布的古史系统，与事实背道而驰，完全是作者为其“原始一神论”的需要所作的简单比附；第三，书中的论证方法，存在多方面的错误；第四，书中至少有20处以上的“硬伤”。现分述于下，以就正于何新同志及研究上古神话和历史的同行。

—

《诸神》一书，主要是用神话传说来建立其“原始一神论”体系的，因此对它的分析必须从神话传说谈起。众所周知，所谓“三皇五帝”自古一系的伪古史体系，是战国秦汉间人们在大一统历史趋势的影响下，依据主观想象而设计和编造出来的历史蓝图和社会发展模式。实际上，史前中国根本不存在像三代以来那样的以某一地域为中心的统一的民族，而处于氏族部落林立的分散状态。既然尚未形成统一的民族，自然不会有统一的上帝或天皇之神，也不会有所谓“全人类的共祖”，因而也不会有关于“原始一神”的传说，只能有各族团各具特色的有关自然神、图腾神和始祖神之类的神话。然而，《诸神》却认为：“中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神。这就是夏祖女修（震中按：夏祖不是女修而为修己，女修是嬴姓秦人的女始祖）吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话，以及周祖姜原与神龙交合生后稷（炎帝——神农）的神话。”（震中按：将后稷视为炎帝，于史无证。）并说中国神话的“发生次序是：太阳神——人类始祖神话→各族团始祖神话→观象制器的神话→宇宙起源的思考”（第190页）。这种不加论证、实际上也无法论证的始末倒置的排比，显然是难以令人信服的。

由上述错误的古史观出发，书中首先断言：皇昊神帝诸字“在上古其实是对太阳神的尊称或颂美之辞”（第14页），“均与太阳神信仰有关”，从而证明中国自新石器时代到殷商早期，“也曾经存在过一元的日神信仰”（第7页）。殊不知，皇、昊、神、帝诸字，根本不能作为中国上古存在一元的日神论的证据。皇字不见于甲骨文，始见于西周金文，所以它无法说明西周以前的历史。昊字同古史传说中的大皞（昊）氏、少皞（昊）氏相联结，但作为文字则至战国始见。而且，大昊、少昊只是史前东夷民族中的两个部落或部落群；以昊为徽号，说明太阳崇拜在这两个部落中确实占有突出地位，却无法证明其他部落、其他原始民族的崇拜习俗。神字从示申声，申字见于甲骨文，但其形音义都与太阳无涉。书中说“旦、神二字古代通用”，系有意曲解《礼记·郊特牲》郑玄注。《郊特牲》云：“不敢用褻味而贵多品，所以交于旦明之义也。”郑玄注：“旦当为神，篆字之误也。”意思是说《郊特牲》中旦字是神字之误。而书中却略去“篆字之误”，只说“郑注：‘旦当为神’”（第33页）。这显然是割裂郑注，曲成其说。帝在甲骨文中处于至上神的地位。书中将帝解释为太阳神的唯一理由是：张舜徽曾说《易经》中的“帝出于震”就是日出于晨。然而，“帝出于震”并非出自《易经》，而是《易传·说卦》。《说卦》写于汉初，曲解《易经》之处甚多。《易经》中只有一处出现帝字，写作：“王用享于帝”[2]，注经家均说：享于帝，享

祀上帝也。但无论如何也难从中看出太阳神的一点影子。帝字最早见于甲骨卜辞，而且是卜辞中屡屡出现的至上神。对帝的解释不能抛开卜辞文例和辞义。关于甲骨文中的帝，尽管古文字学家们有种种不同的解释，但从未有一个人将它释为太阳神。因为无论其形音义还是神性神格都与太阳无涉，何况在甲骨文中尚有在上帝统辖之下、其地位远低于祖神和河、岳等自然神的“日神”。总之，古文字中

的皇昊神帝诸字，既不能证明古华夏先民以太阳神为其共祖，也不能证明诸神起源于太阳神。

其次，书中第一章《太阳神与远古华夏民族的起源》，共列举了大昊、颛顼、帝俊、虞舜四神或四神人来论证“上古时代的中国曾广为流行太阳神的崇拜”，并得出中国的西北部、北部、东部诸部落集团都把太阳神看作自身的始祖神的结论，由此而说明华夏民族的起源。其实，书中所列的证据和结论之间，在逻辑上很难成立。第一，这四位神或神人都来自我国东部地区，最初只是崇信于史前东夷民族，而不能代表或囊括其他地区。帝俊即甲骨文中的商高祖夔，商族来自我国东方，书中已作说明，不必赘述。虞舜，《孟子·离娄下》明确地说他是“东夷之人”。关于大皞氏居地，《左传》明确记载共有两处，一处在今河南淮阳县一带，即昭公十七年所说的“陈，大皞之虚也”。另一处为山东古济泗一带，即僖公二十一年所说：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀。”根据古代“神不歆非类，民不祀非族”的传统，风姓的任、宿、须句、颛臾诸小国，为上古大皞部落之后裔，当无问题。据《左传》杜预注，任，在今山东济宁市；宿、须句，均在今山东东平县境内；颛臾在今山东平邑县东、费县西北。文献所载，凿凿有据，所以古代公认太皞为东方之部族，今日学人也无异说。然而《诸神》却硬把它拉到我国的西北部和北部，说“它实际上可能是夏人和周人的先祖。在考古学上，他们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山文化的创造者”（第28页）。

关于颛顼部落居住在濮阳，徐旭生先生根据《山海经·大荒东经》“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼于此”等文献记载，认为颛顼部落是东夷族与炎黄族在濮阳相融合的产物，其文化也是“一种混合而较高的文化”[3]。田昌五先生更认为颛顼部落属于史前东夷族成员[4]。总之，大昊、颛顼、帝俊、虞舜全来自我国东方，因此不能说明华夏民族起源时的各主干“都把太阳神看作自身的始祖神”。第二，就这四神人的神性而言，也仅仅大昊和颛顼（高阳）氏含有太阳崇拜的信仰，帝俊和虞舜并非如此。帝俊，见于《山海经》达16处，这些记述说明包括日月在内的人类社会与自然界的一切几乎全为帝俊所创造。倘若说帝俊即商高祖夔，那么《山海经》中的帝俊则是该书作者将商高祖夔升华为上帝的化身了。仅就《诸神》所举的帝俊妻生十日、生十有二月的根据看，帝俊只能是上帝。《山海经》和楚帛书所载均是帝俊生日月而非太阳生帝俊，因此根本不能推论为由“太阳神转变成了上帝”。至于虞舜，《史记·五帝本纪》说他“名曰重华”。《诸神》解释说：“重、申二字古可通用。而申即神之本字，故重华可训作、‘申华’即‘神华’。华有光义，则‘神华’可以认为还是太阳的别名。”（第25页）在这里，《诸神》将“重华”二字都作了改动，重改为神，华改为太阳之光。华固然有光义，但实指花之光彩，是华的引伸义。华在金文中就是花的象形，从形音义三方面讲，华的本意就是花（甲骨文无花字），引申为花之光彩，根本与太阳无涉。其实，太史公在《史记·项羽本纪》中对重华已有交代，他说：“吾闻之周生曰：‘舜目盖重瞳子’，又闻项羽亦重瞳子。”《集解》引《尸子》说：“舜两眸子，是谓重瞳。”《正义》也说：“目重瞳子，故曰重华”。同《诸神》一书滥用通转、随意破字改字相比，笔者更相信《史记》中的有关说法。第三，严格地说，书中列举的四神人的记载都不属于始祖神的神话。真正的始祖诞生的神话是：夏族的鲧妻修己，“见汉星贯昴，梦接意感，既而吞神珠”而生禹；商族的简狄，吞玄鸟卵而生契；周族的姜原，履大人迹而生弃；嬴秦的女脩，吞玄鸟卵而生大业。这些始祖诞生的神话，是图腾崇拜的转形演变，无论就其原生形态还是次生形态，都看不出太阳崇拜的存在。可惜，这些材料未被《诸神》引证。然而令人费解的是，《诸神》舍此却得出结论：“太阳是古华夏民族所崇拜的宇宙神和始祖神”（第124页）。

其实，若全面检讨一番神话传说材料，我们便会发现，我国的史前诸原始民族大致可分为四大集团：由西而东的姜姓炎帝族，由北而南的姬姓黄帝族，由东而西的史前东夷族，由南而北的苗蛮族。姜姓炎帝族，《左传》昭公十七年说它“以火纪，故为火师而火名。”可知火神是这一族的宗神或保护神。与之同时，炎帝族中的共工氏，又以崇拜鱼蛇而别具特征。《左传》昭公二十九年说：“共工氏有子曰句龙，为后土”。句龙即勾状卷曲之蛇龙。《山海经·大荒北经》说：“共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。”自环之蛇即句龙。《归藏·启筮篇》也说：“共工，人面蛇身，朱发。”共工一名，又有人论证为鲧，[5]《说文》：“鲧，鱼也”，《玉篇》：“大鱼也”。也有人说：共工音义犹麒，《博雅》：“麒，鯢也”，鯢为大鱼。总之，姜姓的共工氏因崇拜鱼蛇而闻名，故《左传》昭公十七年说：“共工氏以水纪，故为水师而水名”。由共工氏分化而出的四岳集团，后形成齐吕申许四姜姓国，仅从徽号看，则又以崇拜山岳为其特征。要之，作为古华夏民族四大族源之一的姜姓炎帝族，根本就没有任何材料能证明其太阳神的存在。

史前姬姓黄帝族，《左传》昭公十七年明确写道：“以云纪，故为云师而云名。”此外，黄帝族也崇拜大鳖和猛兽。黄帝又号称轩辕氏和有熊氏。轩辕一名，郭沫若等先生认为就是《国语·周语》中“我姬氏出自天鼋”之天鼋，此字铜器铭文中常见。所以轩辕（天鼋）一名，可能同这一族中的一支或几支崇拜大鳖有关。而有熊氏一名，邹衡先生认为它就是铜器铭文中与“天鼋”族徽相并存的“天熊”、“天虎”之类的天兽族，[6]联系《史记·五帝本纪》中黄帝“教熊羆貔貅猛虎，以与炎帝战于阪泉之野”的记载，有熊氏这一徽号可能同黄帝族中的另一支或几支崇拜熊虎等猛兽有关。《国语·晋语》说：“黄帝之子，二十五宗”，因母党的不同而“别为十二姓”。这就是说，虽同属黄帝集团的成员，但由于出于不同的母系氏族（即民族学中的Clan，通常误译为“氏族”[7]），而具有不同的“姓”。黄帝族可以划分为12个氏族团体，恰与黄帝既号称轩辕氏又号称有熊氏的情形相一致。由其崇拜云、天鼋（大鳖）、熊羆貔貅猛虎等，可知这一族团的崇拜物是多元的。至于“黄帝”一名，顾颉刚等先生认为就是皇天上帝的意思，《诸神》则以为黄帝即光帝亦即太阳神。我们认为，从“黄帝氏以云纪，故为云师而云名”和“我姬氏出自天鼋”的记载以及铜器中“天鼋”、“天熊”之类的族徽铭文来看，黄帝族似乎对“天”以及与天密不可分之“云”特别崇拜，所以把黄帝理解为皇天上帝似乎更接近实际。其实，最

初可能只有轩辕（天鼈）氏和有熊氏的徽号，黄帝一名应当是后起的。它含有对姬姓族所生长的黄土高原之地的崇拜，并与皇帝谐音（均为阳部韵）。因而，在后来的五行观念支配下，《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》都将中央土、后土与黄帝相配。在史书中，黄帝一名始见于《左传》和战国齐威王时期的《陈侯因咨敦》铭文中。我们不能拿很可能属于后来形成的概念作为早期尚处于分散状态下的各族团含有统一崇拜物的证据。退一步讲，即使承认黄帝即光帝，为太阳神的别名，那太阳也只是黄帝族内众多崇拜物中的一物而已。它既证明不了黄帝族中的诸神都起源于太阳神，更不能以此来代表其他原始民族集团的崇拜物。

古史传说中，同中原地区时常发生战争的南方苗蛮族，以崇拜长蛇为特征。《山海经·海内经》说：“有人曰苗民，有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。”人首蛇身的延维，郭璞注说“即委蛇”，亦即《庄子·达生篇》“泽有委蛇”之委蛇。我国东南方的吴越之民，也以崇拜蛇龙而闻名。《史记·吴太伯世家·集解》说这一带的人因“常在水中，故断其发，文其身，以像龙子，故不见伤害。”

史前活动于海岱地区的东夷民族，其组成有大皞、少皞、皋陶、伯益、蚩尤、有虞、高辛诸部，其崇拜物也是形形色色。风姓的大皞部落、嬴姓的少皞部落，由其徽号称皞（昊）即可知含有崇拜太阳的一面。著名的“十日神话”就出自少皞部落。然而，《左传》昭公十七年又说：“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯（鸷）之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，……。”说明这两姓部落同时还存在龙蛇崇拜与凤鸟崇拜。在先秦时期的文献中，没有任何证据可以证明大皞氏中的蛇龙崇拜起源于太阳崇拜，反之亦然。少皞氏的鸟崇拜虽说与太阳崇拜有相互渗透、相互影响的情形，但也同样没有任何证据可以证明二者究竟谁起源于谁。实际上，就原始思维中的直观性、具体性而言，最初的原始人根本不存在从一神中推演产生出万神的演绎法。皋陶、伯益两支干，因与少皞氏有过远祖关系，故其崇拜物也当相类。蚩尤部落崇拜蛇，高辛部落崇拜火，均有史学家们的明证。至于有虞氏，古籍中有关它的宗教崇拜材料可以说基本没有，研究古史的人对此也只能略而不述。

总之，综上所述可以得出如下结论：第一，在辽阔的史前中华大地上，由于分散林立的族居状态和千差万别的地理环境与生态系统，不可能产生统一的某一神灵，而只能呈现出形形色色、千姿百态的多神系统。在众多的原始民族集团中，仅有海岱之地的大皞和少皞两部落或部落群曾有特征鲜明的太阳崇拜。然而，问题的关键是：大皞、少皞两部既不能囊括整个史前东夷民族，更不能代表中华大地上的其他原始民族。

第二，在各原始民族、部落内部，确实存在着某一神灵相对突出而其他神灵黯然失色的情形。例如东夷中的太阳、鸟、蛇；皇帝族中的云、大鳖、猛兽；炎帝族中的火、蛇、岳等。这些现象只是表明由于自然环境和其他因素所致，各种神灵在其宗教体系中的地位和作用互不相同，而无法证明任何一种原始一神教的产生。从宗教发生学角度讲，神灵的性质不同；其起源的原因和方式也就不同。例如，同属自然崇拜，大概没有谁可以证明：日月星辰、山川火土、风云雷雨诸神，共同地起源于某一具体的原因。自然崇拜和图腾崇拜的关系也是如此。自然崇拜起源于人们对自然力的顶礼膜拜和对自然现象的解释，无论这种顶礼膜拜是由恐惧心理产生还是由感激情绪转化而来，二者有着异曲同工的作用，即对自然力的转化。所以，自然崇拜的根源在于自然本身所具有的超人的力量。而图腾崇拜则起源于原始社会的妇女对其怀孕生育现象的解释，也是原始人在不了解性交与怀孕有何关系的情况下对人类自身来源的一种解释，它受原始思维中人与自然、自然物与自然物之间都可以互渗感应这样一种思维机制的支配。尽管自然崇拜与图腾崇拜产生的时间都同样古老，而且产生之后又不可避免地相互发生着影响与渗透，然而二者却有着不同的起源，并无谁隶属于谁的问题。此外，在原始宗教中也有性质不同的两种崇拜和多种崇拜相结合的问题。例如，因生殖崇拜与土地崇拜的结合而产生的“社”崇拜，即属此类；夏代时期的龙崇拜，也属此类。然而，二者的结合并不等于二者起源相同或一方起源于另一方。凡此足以说明，任何一种“原始一神论”，从宗教发生学角度讲，都是不能成立的。

《诸神》的“原始一神论”，与大量的文献材料相抵触，同神话传说的全貌不相符，是显而易见的。书中也使用了一些考古材料，其阐释又如何呢？且看下面事实。

《诸神》对有关考古学材料的错误阐释，可以概括为两点，一是书中援引的考古学文化中的纹饰图样几乎完全用错；二是选取新石器时代的陶器纹饰并非为当时各系统文化中的母题，相反，许多能够真正反映当时社会和时代风貌的母题纹饰被弃置不顾。

书中例举的5个湖北京山屈家岭文化出土的彩陶纺轮图，被作者视为“十字纹”而定名为太阳图案。殊不知，图中的圆点是陶纺轮安柄的圆孔，因陶纺轮只有旋转才能捻出线来，为此当时的人们以纺轮圆孔为中心而绘出螺旋纹或同心圆纹等，既有审美的情趣，也与陶纺轮的实际功能相协调，基本与太阳神沾不上边。

书中使用商周秦汉的铜镜、汉代铜镜铭文和秦汉瓦当等作为太阳神普遍存在的例证。其中所举的两个被称为“殷商日纹镜”的铜镜，其纹饰图案究竟是否就是太阳，虽说论者看法不一，见仁见智，但退一步讲，即使承认其为太阳纹，因为铜镜的用途本来就是借日光来照人，所以在背面铸有太阳纹饰或与太阳有关的吉祥语，也是很自然的事。如汉代在其镜后常铸有“光象夫日月”、“见日之光，

天下大明”、“见日之光，长相思，毋相忘”等词语，其道理即在于此。

商周时期的铜镜与同期的青铜礼器相比，前者可谓凤毛麟角。数量庞大的商周青铜礼器，在很大程度上是敬神之器，因而其上所铸的纹饰真正与宗教信仰相关。众所周知，商代和西周中期之前铜器纹饰的母题是所谓的兽面纹（即自宋以来误称的“饕餮纹”），它有一首两身（即用平面表现立体）和有首无身（即只铸出兽头面部的正视图）两种表现方式。由一首两身展现的兽首蛇身形象，可以判定所谓“饕餮纹”实质上就是龙的形象即龙纹，它是夏商周时期华夏民族对龙崇拜的体现，是一种传统纹饰，并能得到文献上的印证。即使采用许多学者所称呼的“兽面纹”一说，那在商周时期的青铜器上也根本不存在以太阳纹为母题、以太阳神为中心的宗教体系。

秦汉时期的瓦当，因其半对称（左右两边对称）和全对称（上下左右皆对称），往往以一圆点为圆心，将瓦当用十字形纹四等份，然后在其四周或中心填上青龙、白虎、朱雀、玄武、鹿纹、虎雁纹、斗兽纹、双獾纹、凤纹、房屋建筑纹等。书中将这种十字解释为太阳的形象，于理不通，与《史记》、《汉书》所记载的秦汉社会中的宗教体系完全不合。书中“龙凤新说”一章为了论证凤凰即太阳，举出了一个汉代朱雀瓦当，依据瓦当中的圆点，将其定为“太阳鸟”（第73页）。殊不知秦汉瓦当大都有一圆心，例如著名的汉代四神兽瓦当——青龙、白虎、朱雀、玄武，中间都有一圆点，若按照书中的逻辑，这些神兽岂不也可以称为太阳龙、太阳虎、太阳玄武了吗？

书中列举了几幅云南、广西、四川、山东等地岩画中含有太阳形象和崇拜太阳的材料。我们要问：云南、广西、四川的远古文化，与古华夏文化根本不属一个系统的文化，甚至到了商周时期，巴蜀文化中发现的文字与甲骨文还完全不属一个系统，至今人们也不认识这些巴蜀文字；而且这些岩画的年代有许多属唐朝时期，最晚可晚到明代，将非华夏系统、时间又晚的岩画材料，拿来证明古华夏民族的诸神起源，岂非风马牛不相及？同时，就岩画发现的数量来说，几幅含有太阳形象和太阳神的岩画，远不能囊括那些众多的其他类型、其他题材的岩画。所以，这里还有一个“特殊不能代表一般”的逻辑概念问题。

用个别代表一般的错误，也见于书中所举出的我国新石器时代的彩陶纹饰。例如，书中使用了甘青地区马家窑—马厂文化和湖北屈家岭文化中的几个彩陶纹饰，并说这是中国新石器时代器物装饰图案中常可见到的基本母题，以此来证明史前中国太阳崇拜的普遍性。关于屈家岭文化彩陶纺轮上的图案根本不是太阳图案的问题，已如前述。马家窑—马厂文化中的十字形图案，究竟为何物的形象，尚属见仁见智的问题。仅就这种图案根本不能作为我国新石器时代诸文化的母题而论，书中的立论也是不能成立的。就黄河流域而言，甘青地区，马家窑—马厂文化之间有尚有“甘肃仰韶文化”；甘青地区之外，中原地区存在着仰韶文化和叠压其上的中原龙山文化；黄河下游地区又有另一系统的大汶口文化和山东龙山文化。在这些考古学文化中确实有一些反映时代风尚和宗教习俗的母题纹饰存在，但都不是太阳纹。例如，在仰韶文化半坡类型中，以崇拜鱼为大宗，其次是大鳖（即习称的蛙纹）。闻名于世的人面鱼纹、写实的鱼纹和图案化抽象化的鱼纹就出现在半坡类型之中，而这一类型文化的分布范围广大整个渭河流域和黄河中游地区，其存在时间前后达一千年之久。继半坡类型而来的仰韶文化庙底沟类型，鱼纹消失，花卉纹为其大宗，其次为鸟纹和火纹。而半坡期即已出现的大鳖纹（俗称蛙纹），经庙底沟朝一直发展到甘青地区的马家窑—马厂文化之中，并构成马家窑—马厂文化彩陶纹饰的母题之一。与仰韶文化相比，海岱地区的大汶口—山东龙山文化虽也有自己的彩绘风格和彩陶器，但这一带的史前先民似乎更喜欢用陶器的造型来表达自己审美情趣和崇拜习俗。呈现鸟羽尾状的带把器，罐、瓶、壶、盖之上鸟喙状的附纽或把手，栩栩如生的鸟形鬶和风靡一个时代的鹰头鼎足，都有助于说明史前海岱之民对鸟的崇拜。而大汶口文化中的蛇形纹饰和其他纹饰的存在，陶文中用柴火祭日的形象的发现，则又说明这一带的崇拜物是多种多样的。总之，我国新石器时代诸文化中的陶器纹饰和造型所反映的社会风尚和崇拜习俗，与《诸神》书中所得出的结论恰恰相反。

从我国古代宗教发展史上看，书中所说的中国古代宗教现象的发展“是由一神教向多神教演变”（第53页），“自新石器时代到早期殷商，也曾存在过一元的日神信仰”（第7页），与我国的历史实际也是背道而驰的。夏代以前的原始宗教，由前述的传说材料和考古材料，已做了交代。根据《左传》、《国语》、《史记·夏本纪》的记载，夏代对龙和社的崇拜较为明显。到了商代，由甲骨文所反映的宗教体系看，商代的至上神是帝即上帝，在帝之下有祖神和各种自然神，其中也包括日神。商人在一定的季节对日神有朝夕迎送、礼拜和祭礼的仪式，但诸神并非以日神为中心。日神的地位，不但低于上帝和祖神，还低于河岳之神。据研究，甲骨文中，日神不但没有上升为人格神，而且从未见到日神可以作祸降害于人，至多是太阳的变化现象给殷人带来了灾祸的恐惧感。[8]通过对甲骨文中帝和其他诸神的系统研究，可以肯定地说：商代是中国宗教由多神教向一神教（以一神为主神）的发展阶段，这一主神即至上神，在商代是帝，在周代及其以后是天帝。中国从新石器时代到秦汉以降，根本不存在以太阳为中心的一神教，更不存在由一元的日神教向多神教的演变。

说中的古史系统；二是弄混了考古学文化发展序列和体系；三是将前两个已经错误的东西加以比附，导致错上加错。例如书中写道：“大昊—颛顼一族可能来自中国北部（或西部），它实际上是夏人和周人的先祖。在考古学上，它们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山文化的创造者。”（第27页）如前所述，大昊族不是来自中国的北部或西部，而是生长在中国的东部，这是史学界的定论。马家窑—马厂文化与龙山文化不属一个系统的文化，前者分布在中国的西北部——甘青地区，后者分布在中国的东部。马厂、马家窑、仰韶之间的关系，也不是书中所排列的那样；正确的排列应当是：甘肃仰韶文化—马家窑—半山—马厂文化，而且这也仅仅是时间关系的排列。至于文化内涵上的关系，因问题较为复杂，非三言两语所能交代清楚，故暂且从略。总之，书中将分属于东、西两个系统的文化编排在一个系统之内，并作了祖孙关系颠倒的顺序排列，然后又将本属海岱地区的大昊族安在了甘青地区的马家窑—马厂文化头上，错上加错甚为明显。

再如，书中将大汶口—山东龙山文化编排为少昊集团的文化。对此我们不禁要问：大汶口—山东龙山文化遍布于山东全省，并达豫东和苏北地区，而史前活动于这一带的除少昊集团外，尚有风姓的大皞、偃姓的皋陶、嬴姓的伯益、姚姓的有虞，以及蚩尤所率的九黎、高辛和史前的莱夷，那么，在大汶口—龙山两时代，与少皞集团同时并存的其他众多的部落群或集团所创造的文化是大汶口—山东龙山文化之外的什么文化？实际上，这一时期山东地区除了大汶口—山东龙山文化之外，别无其他类型的考古学文化，所以无论从时间上，还是从空间分布上，或者是文化内涵上看，大汶口—山东龙山文化只能是整个史前东夷民族的文化而非其中的某一部落集团的文化。

还有，“示意图”中将山东大汶口文化的直接继承者划归为河南龙山文化；将江浙一带的河姆渡、马家浜文化的继承者划归为湖北屈家岭文化，都属此类错误。尤其不该疏忽的是，书中第27页将距我国新石器时代晚期“尚有着几十万年的距离”的“北京人”误说成“山顶洞人”。第23页将甘肃武山西坪出土的仰韶文化庙底沟类型彩陶瓶上的“蜥蜴纹样”误说成“原始伏羲神形象”。且不说这一图穷究竟应定为什么名称，仅就二者的空间关系讲，伏羲神在古书中是东方之神，而这一彩绘图案却出土于我国西方。

我们说，古史传说、考古学、文化人类学并非不能有机地相结合。在分别对考古学文化、古史传说和文化人类学进行独立研究的基础上，在条件日趋成熟的地方，寻求它们的结合，然后以考古学文化为编年骨架，以历史文献为血肉，参照文化人类学的资料及研究方法重建我国上古社会丰富多彩、具体而又特殊的历史，确实远比那种见物不见人或仅仅停留于一般社会发展史的阐述强得多。然而，这种结合不能随心所欲，必须严肃慎重，运用科学的理论和方法，经过充分的分析论证，才能使结合的结果具有某种程度的可靠性。就考古与史学的结合而言，需要同时进行两个方面的工作：其一是从考古学文化诸系统着眼，由具体分析入手，既有宏观的考虑，也有微观的研讨，在全面掌握各地区各考古学文化丰富内涵的同时，搞清楚每一系统纵向发展的过程与横向交往的关系；其二是对古代文献记载，要有较为客观而全面的整理，尽可能地寻找出传说时代同一地区不同姓氏族团先后活动的脉络及各地区姓氏族团间的来往、分化与融合等关系。然后以时间和空间的吻合为前题，以文化特征和内涵上的一致为补充，方可作出考古学文化与某一姓氏族团之间关系的族属推定。然而《诸神》的作者由于既不熟悉考古学，又没搞清楚上古姓氏在划分血缘集团和政治集团上的功能，也未对上古传说史料按照较为科学的方法进行客观而全面的整理，以为只要神话传说人物在神性上有相同或相似的一面，就可以合而为一。在这样的考虑下，他把大昊和颛顼合一，又看到甘青地区的马家窑—马厂文化中有一些被他视为太阳形象的“十字形”纹，于是把大昊和颛顼由海岱和濮阳拉到了我国的西北部和北部，定为这一带的始祖神，把少昊定为东部族团的始祖神，把蚩尤定为南方族团的领袖。以为这样一来，我国西北部、北部、东部的原始先民都成了太阳神的子孙，古华夏民族的诸神都起源于太阳神的说法也就可以成立了。事实恰恰相反，这种毫无根据的比附，只能给上古神话与历史的研究带来不必要的混乱。

三

何新同志在全书的结语《论远古神话的文化意义与研究方法》中说，他在此书中构造了一个关于中国古典神话研究的递归的公理系统。在这种系统中，所谓研究工作，可以转化为按一定规则进行的逻辑演算。其具体操作程序是：（1）首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统。（2）用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言障碍。（3）找出这个系统的组合、生成与变形规则。（4）最后，发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信息层面。

这里需要指出三点：第一，上述四个操作程序并不是何新同志的新创，而是传统性的研究程序。过去许多研究神话传说的学者都这样做过，他们首先将有关的神话和传说材料联系起来，然后用真正的训诂学方法对神话传说中关键性的字句作出阐释，接着再根据神话传说在不同时期、不同区域中的流传演变，指出这一神话原生形态、次生形态、分化组合乃至融合的过程，最后揭示出这一神话得以产生的原因和社会历史背景以及自然环境。第二，由这四个操作程序组成的研究系统并非“递归的公理系统”，因为每一程序都有一个解释和说明的机制存在于其中，尤其是训诂学即释义学，用训诂学的方法对神话进行阐释时，也有见仁见智的问题。所以并非如书中所说：如果有人提出异议，那么可用严格的计算来解决争端。试问，笔者已经对书中的“一元日神论”和古华夏民族的起源问题提出了异议，那么何新同志将如何计算呢？第三，按理这四个操作程序本来是没有太大的问题，然而，何新同志在书中的具体论证过程中，几

乎在每一程序上都出了问题。

在第一个操作程序中，书中每每将那些神性神格相同或相近者说成在人格和族系上也是相同的，以此而组合在一个系统单元中加以分析和描述。例如，根据黄帝与伏羲在观象制器方面的雷同说“黄帝、伏羲实际是同一人”（第33页）；又说少典之“典”为太阳神，所以“少典即少昊，黄帝族之号……黄帝号少昊，国称‘少典’即‘小典’”（第48页、159页、161页）。全然不考虑黄帝为姬姓族、伏羲为风姓族、少昊为嬴姓族的血缘差别。再如，根据帝尧陶唐氏、帝喾高辛氏、姜姓炎帝氏都有对火的崇拜习俗而断言：“所谓炎帝高辛氏，其实就是古帝中赫赫有名的‘帝尧’。”（第157页）然后将它们人工合成一个“崇拜火神的部族”，全然不顾炎帝为姜姓，帝尧为祁姓，以及炎帝族中的共工氏同唐尧相抗争的史实。书中最后还叙述了一番由“人工合成”的“高辛—尧—炎帝”这一火神教部族同“黄帝—少昊”这一太阳神教族团的历史关系。这里的错误是显而易见的。因为某类神灵分别存在于不同族系集团之中，并不等于这些族团全是异名同实的一个族团。所以，问题的关键不在于要不要将相关的神话联结成一个大系统，而在于用什么样的原则和方式将它们予以联结。书中既然在分析神话故事的同时，还试图描述上古各族团的社会历史活动，那么，以神格为标准而不以上古姓氏为划分族系的标准，显然有着方法论上的错误。以此而组合上古神话与历史的系统，只能把问题搞乱，杜撰和人工合成出一些根本不存在的族系族团。

在第二个操作程序中，书中每每将训诂学单纯地等同于语音学，结果所谓的训诂学，就成了滥用通转、随意破字的手段。书中解释神话故事、研究词义，动辄说某与某一声之转，或某与某通，而往往又是自己的臆断，并无显证，甚至连一些根本不能通假的字也硬加通假。例如，“姬姓与姁姓为同姓，而姁、嬴乃一声之转。所以姬姓就是嬴姓”（第48页）。说姬姓与姁姓为同姓，本已大错特错，而姁与嬴仅就字音上讲，上古姁为邪纽、之部韵；嬴为喻（匣）纽，耕部韵；两字古音相距甚远，并无以音通假的可能。何况中国古代姬、姁、嬴三姓族团之间不但居住区域不同，血缘关系不同，而且还曾相争相斗。诸如此类本不能通假而硬加通假的错误，还可以举出一些。不可否认，声训或音训在训诂学中占有重要的位置。但训诂学不能等同于音训学，要想真正搞好训诂，研究者必须在形、声、义三个方面都下功夫。严肃的学者在研究工作中只是将古音通转作为旁证或辅证，而以更为坚实的显证作为其主证。这是因为神话故事中某一关键性的字，由于同别的字双声、迭韵、同音等情况可以同时转成好几个字，研究者若各以己意加以择取，势必得出不同的乃至完全对立的结论。《诸神》将神话故事的诠释建立在滥用通假的基础之上，其不可靠性也就可想而知了。

要搞好第三个操作程序，即找出某类神话的组合、生成与变形规则，最起码的是首先必须依据神话材料的成书年代，理出这一神话的原生形态、次生形态，即这一神话在不同时期的流传过程中所呈现的不同形态，理出它的演变轨迹。在论述诸神的起源时，必须注意材料的时代性和可靠性。然而，《诸神》并未这样做，它可以用汉魏唐时期的讖纬书，如《河图》、《龙鱼河图》、《乾坤凿度》，以及《开元占经》、《太白阴经》等，论证“伏羲、黄帝实际上是同一人”（第38—39页），将汉唐时期讖纬家心中的黄帝形象即黄帝神演化到唐朝时的形象，作为其原生形态与伏羲相比附。再如，在始祖诞生神话上，《诗经·生民》、《史记·周本纪》明明说姜原践巨人迹“身动如孕”，生其祖弃，而《诸神》却偏偏采用讖纬之说，写成“周祖姜原与神龙交合生后稷。”（第242页）此外，同样是后期的材料，若与作者的观点相合，即认为这个晚出的故事“保存了古义”（第52页）；若与作者的观点不合，即认为“肯定产生较晚”（第48页）。显然，作者取舍材料，不是由材料本身的时代性和真实性来决定，而是由作者的观点来决定。

就文献材料的使用方法而论，笔者认为，一是应像王国维等老一辈史学家们那样，注重文献典籍与出土的甲骨、金文、简牍、帛书等不同来源、不同性质、不同类型史料的“互证”。二是应像徐旭生等先生所提倡的那样：将不同时期记录下来的史料，根据其成书年代的早晚划分出不同的等级，注意史料的原始性的等次性；在使用的时候，尽量以早期的史料为立论的基础；当尚无早期的史料而只有晚期的史料时，晚期的史料才应摆在主要的位置上；而当早期的史料与晚期的史料发生矛盾时，没有特别的理由，不应用晚期否定或代替早期。只有这样，才会取得一些较为可信的研究结论，否则只能是缘木求鱼。

在考古材料使用的方法上，书中也存在一些问题。第一，既然要论证的是“一元的日神信仰”，而不是日崇拜在某些地区的存在，就应当以当时的主题纹饰、能反映时代风尚的崇拜习俗为主要的考察对象，而书中选用的却是个别地区的个别纹饰作为立论的根据。第二，论题是古华夏民族中诸神的起源，而选用的岩画绝大多数又是非华夏系统的岩画，并且在时间上也远远地晚于古华夏民族起源、形成的时代。第三，书中批评考古学界定错了一些纹饰的名称。诚然，由于时代悬隔，今天已无法深入了解原始人的思维方式和世界观，所以，考古学界往往只能在形式上将各类图案作些排列和对比，并用现代人的眼光去描述和揣测古物图案的含义命名，笔者称之为“看图识字”式的命名法，这是考古学的局限。然而，《诸神》不也采用这种“看图识字”式的方法，说马家窑、屈家岭文化中的十字形纹等象征着太阳而定名为“太阳纹”吗？这在方法论上不也处于同一层次、同一境界吗？所不同的是，别人命名时尚无成套的观点来支配，而书中定名时是以一元的太阳神论作支配的。

从以上的分析中可以看出，《诸神》前三个操作程序都程度不同地出了毛病。那么第四个操作程度，即论证的可信性就不言而喻了。此外，书中还存在着许多逻辑错误。

从推理上说，我国上古时代某些地区有过太阳崇拜，与华夏民族的诸神起源于太阳神，这是两个不同的概念。仅仅举出某些地区或某些族团有过太阳崇拜现象，既不能证明该族团的诸神起源于太阳神，更不能证明其他地区其他族团乃至整个华夏民族的诸神起源于太阳神。而要证明诸神起源于太阳神，则必须拿出太阳神的出现早于一切之神的证据，并在宗教发生学上作出圆满的解释。遗憾的是，这两方面的工作，《诸神》都未做，实际上也不可能做，因为客观实在并非书中所构想的那样。

在前后文的关系上，书中多处出现前后矛盾。例如，一边说颛顼号称高阳氏（第23页、24页），一边又说黄帝别名高阳，并于注中批评马王堆帛书《十六经》的释者将高阳说成颛顼是不对的（第33页）。前边说“太昊又可写成帝啻”（第22页），后边却说“颛顼号高阳氏，属于太昊族，而帝啻号高辛氏，属于少昊族”（第26页）。第228页一会儿说刑天就是西方帝少昊金天氏，一会儿又说刑天神的原型来自蚩尤。第28页说蚩尤是南方族系的领袖，第230页却视蚩尤为“西方杀神”。在《混沌神与中国人的宇宙创生观念》一章中，一边论证“太阴就是无形无色的大混沌”（第194页），一边又论证“古人把太阳神称作混沌”（第196页）。诸如此类，不胜枚举。之所以会出现众多的前后矛盾现象，这是《诸神》作者尚未把问题搞清楚缘故，所以在不同的地方因不同的需要而做出了随意的解释。

四

史学界往往将某一论著的明显错误、特别是材料的错误，称之为“硬伤”。在《诸神》一书中，这样的硬伤就达20处以上。它们分散在考古、古史传说、民族学材料、古音通假等方面的论述之中，除本文上面已经指出的外，这里再举一些较重要的例子。

书中多处说：少典氏之“典”是太阳神，故少典即少昊（第48页、159页）。我们知道，“典”在甲骨金文中的形象是放置于几上的“册”，有时加了人手的拱托之形。在文献中，《尚书·多士》说：“惟殷先人有册有典”。可见典与册（竹简编串起来的古书）在早期的文献中也是相联的。将典说成太阳的形象，然后说少典氏即少昊氏，显然是牵强附会。

书中说“有螭即有蜗，女媧族之号”（第159页），又说“后土即女媧”（第225页）。请问：先秦典籍中有哪一本书说过“后土即女媧”、“有螭即有蜗”？这显然是于史无征的臆测。

书中第242页写道：“夏祖女媧吞月精而生禹”，并视后稷为炎帝。这些论断也全是于史无征。夏人的女祖先并非女媧而为修己，女媧是秦人的女始祖，见于《史记·秦本纪》；修己也非吞月精而生禹，而是“见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠”生禹。[9]炎帝不是后稷，无论是在先秦典籍，还是在后人的研究中，都是十分明确的。

书中说“在《左传》中颛顼又记作颛臾”，并根据《左传》僖公二十一年“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀”的记载，证明“颛顼风姓，与太阳神伏羲同姓”，从而得出结论：“颛顼号高阳氏，属于太昊族”（第22页、26页）。接着开始推论：“如果上论不误，那么……”。这是明显的以杜撰为前提的推论。我们要问：在《左传》的什么地方“颛顼又记作颛臾”？颛臾风姓，而颛顼在哪一种古籍中被称作风姓？在《左传》中，颛顼归颛顼，颛臾归颛臾，两不相干。颛臾为大皞后裔国中四小国之一，居住在今山东平邑县东、费县西北；颛顼居住在今河南濮阳县境，二者从未发生过瓜葛。类似这样的推论，在书中多处出现。既然前提不存在，结论如何就可想而知了。

书中《女媧与大禹故事的真相》一章，仅凭共工氏之“共”与“洪”音通，即说“共工其实就是洪江”，是洪水泛滥现象人格化的形象（第59页）。这里，作者既否定了共工氏的神性，也否定了其为族名的史实。共工氏作为一个族团，不但存在于史前，而且其后裔还延续到周代，著名的齐许申吕四诸侯国就是为其后裔所建。例如《国语·周语》说：“昔共工弃此道也，……其后，伯禹念前之非度，……共之从孙四岳佐之，皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰姁，氏曰有夏，谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。此一王四伯，（震中按：指夏禹和共工从孙四岳）皆亡王之后也。……有夏虽衰，杞、郕犹在；申、吕虽衰，齐许犹在”。类似的记载还可以找出一些。总之，齐许申吕四诸侯国为四岳后裔，四岳为“共工之从孙”，这在《左传》、《国语》中是有案可查的。书中把共工说成洪江泛滥的人格化，作为大禹治水故事的真相是不足为训的。

书中《龙凤新说》一章，把“龙”解释成“云神的生命格”，把“凤”解释为“太阳鸟”，也是错误的。第一，书中所排列的龙形演变过程：马厂型蜗云纹→红山文化玉龙→三星他拉玉龙→半坡型彩陶绘龙→妇好墓玉龙→商周龙纹，完全是祖孙颠倒的排列法。马厂型文化晚于半坡型文化达二千年之久，晚于红山文化一千多年，而书中为了证明龙起源于云，竟把马厂类型文化排了最前边。第二，从目前发现的所有龙的形象以及甲骨金文中龙的字形看，龙以蛇身兽头为主体，与云无关。第三，古籍中在谈到龙为鳞虫之长的同时，也谈到龙与水和云的关系，如《左传》昭公二十九年：“龙，水物也”；醒公五年：“龙见而雩”；《淮南子·天文训》：“龙举而景云属”，都只是告诉人们，龙是掌管雨水的动物神，同龙为“云神的生命格”是两回事。

此外，说玄鸟、凤鸟亦即是太阳鸟，也是不能成立的。首先，先秦时期只有“日载于乌”的传说，而无“日中有乌”的说法。“日中有骏乌”始见于《淮南子·精神训》，又载于刘向的《五经通义》，它是汉代人将太阳中有黑子这一天文现象与“日载于乌”的神话加以调和的结果，是次生态的神话。所以，汉代的“日中有骏乌”不足以证明先秦时期曾有太阳鸟的存在。其次，在《山海经·大荒东经》“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌”的神话中，乌为乌、日为日，并未告诉人们“太阳本身就是乌”。这一神话无非是用鸟的飞行能力解释太阳由东而西运行的自然现象——太阳是被乌运载而行的。再次，凤鸟非太阳鸟。书中也承认凤字在甲骨文中与凤通用，凤鸟来源于风神。而风与太阳是两不相干的自然现象，当然不能说风神起源于太阳神。至于玄鸟，古人只是说它是燕子而从来未说它是太阳鸟。玄鸟后来升华为凤凰，也与太阳神无关。关于皇（凰）鸟，始见于《山海经》。《论语》、《左传》中只有凤鸟而无皇鸟，所以皇鸟神话的产生晚于凤鸟。关于皇鸟的神格，《尔雅·释鸟》说它是凤的匹配——雌皇。正因为雌雄匹配，人们才将凤凰连称，即使在《山海经》中皇鸟也是鸟的形象——与凤鸟相并列的五彩鸟之一。史书中根本没有皇鸟为太阳鸟的说法。《诸神》仅仅凭皇、光古音相通，即断言“皇鸟实际上就是光鸟，亦即太阳鸟”，这不仅是一孤证，而且还是靠推测而形成的孤证，又与《尔雅》、《山海经》等最初谈论皇鸟之书的说法相悖，因此是不足取的。

书中的附录《少数民族风俗中的生殖神崇拜》一章，将我国四川省的摩梭人写成“台湾摩梭族”，四川省的木里县大坝乡写成“台湾木里县大坝乡”，无疑都是明显的错误。同时，这一章几乎全部抄自严汝娴、宋兆麟两人合著的《永宁纳西族的母系制》[10]一书（第200—207页），但作者并未作任何注释或在行文中予以说明，这是极不应该的。类似的情形在书中的第8章《“思士思女”与两性禁忌》中也有，这一章中的第144页至147页的许多内容，与苏联学者谢苗诺夫著、蔡俊生译《婚姻和家庭的起源》[11]一书中第117页、131页、133页、137页、138页、139页、156页、157页的有关论述雷同，其中有许多还属于整段文字的雷同，然而《诸神》的作者对此亦未作任何注释或在行文中予以说明。《诸神》一书的这种抄袭行为已不仅仅是“硬伤”的问题，也属于一个学风问题，对此，笔者觉得有责任严肃地予以指出。

（本文原载于《历史研究》1988年第2期。后经修改，收入《中国古代文明的探索》一书，云南人民出版社，2005年。）

[1]生活·新知·读书三联书店1986年12月版。本文引文凡未注明出处的，均出自该书。

[2]《易经·益》。

[3]徐旭生：《中国古史的传说时代》，第86页，科学出版社，1960年。

[4]田昌五：《古代社会形态研究》，第119页，天津人民出版社，1980年。

[5]杨宽：《中国上古史导论·鲧与共工》，《古史辨》第七册（上），上海古籍出版社，1982年。

[6]邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980年。

[7]杨希枚：《姓字古义析证》，《中央研究院历史语言研究所集刊》卷23；《论先秦所谓姓及相关问题》，《中国史研究》1984年第3期。

[8]宋镇豪：《殷代的日神》，中国社会科学院研究生院硕士论文。

[9]《竹书纪年》。

[10]云南人民出版社，1983年2月。

[11]中国社会科学出版社，1983年12月。

凡因学术公益活动转载本网文章，请自觉注明
“ 转引自[中国民族文学网](http://www.iel.org.cn) (http://www.iel.org.cn) ” 。

专题[神话研究](#)的相关文章

- 小黑人神话
- 《山海经》：在荒诞故事中穿梭远古
- 《山海经》：一部被不断误读的经典
- 探寻远古文明之旅的新路标
- 第一讲：撒哈拉以南非洲的创世神话与起源神

中国民族文学网



ཨཉུག་མི་རིགས་རྒྱུ་མ་རིག་བླ་བ།

جوڭگو مىللەتلەر ئەدەبىياتى تورى

Curggoz Minzcuz Vwnzyoz Muengx